“Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco*

Peter Gow

University of St Andrews

RESUMO: Este artigo procura oferecer uma discussão etnográfica sobre o significado do isolamento voluntário para o povo Mashco da Amazônia peruana. A natureza mesma do isolamento voluntário escapa à pesquisa etnográfica, baseada na observação participante. Na ausência de tal tipo de pesquisa, explora-se o que se sabe sobre esse povo por meio de fontes escritas e, especialmente (etnograficamente), por meio do que sabem os Piro (Yine), seus vizinhos e “parentes”. Será dada atenção especial aos possíveis significados do “deixar em paz” para os Mashco, bem como à história e aos prováveis sentidos do uso continuado que eles fazem de machados de pedra e do fato de terem abandonado a agricultura.

PALAVRAS-CHAVE: Mashco, Piro (Yine), Amazônia peruana, isolamento voluntário, política e história.

Os Mashco são a mais mítica das entidades, um povo indígena amazônico em isolamento voluntário; são ainda mais perturbadores por serem perfeitamente reais. Enquanto falo, eles estão por aí em algum lugar, mas ninguém, que não eles, sabe exatamente onde. Vivem em nosso mundo, mas não querem fazer parte dele. Parecem não querer nada conosco. Aparentemente, não buscam ter contato com outros, além

deles mesmos, e sempre fogem de contatos assim. Muitos tentam contatá-los, muitos outros tentam evitar que essas pessoas entrem em contato com eles, e assim os Mashco têm muitos inimigos e amigos.[1] Mas eles se mantêm bem longe de nós.

O conceito de isolamento voluntário me interessa e, sendo um etnógrafo, me interesso por ele como uma questão etnográfica. Interessa-me dar um significado genuinamente etnográfico a esse conceito, aquele dos Mashco – um fundamento etnográfico concreto para argumentos em defesa do isolamento voluntário que normalmente se baseiam apenas em princípios dos direitos humanos. Está claro que, se formos respeitar o isolamento voluntário dos Mashco, o que apoio inteiramente, esse significado etnográfico não poderá ser baseado em uma pesquisa etnográfica de longo prazo, nem no que os Mashco nos contam. Mas não será esse desafio fascinante para um antropólogo? Maurice Bloch, em uma frase famosa, disse que a pesquisa etnográfica é uma longa conversa (1977). Podemos ter uma conversa assim longa com um povo como os Mashco, que vivem em isolamento voluntário? Acredito que sim, porque eles já estão em um longo diálogo com outros; ouvindo esse diálogo, entramos nessa conversa.

Com que se parecem as conversas dos índios amazônicos? Etnógrafos dos povos indígenas amazônicos escreveram um bocado a esse respeito recentemente, em exposições detalhadas, seja de pessoas falando baixinho ao entardecer, seja de conversas mantidas em ciclos de expedições de caça às cabeças. O outro está sempre presente nas ações dos povos indígenas amazônicos, e pode-se argumentar que é onde essas ações se originam (Viveiros de Castro, 2002). O isolamento voluntário dos Mashco é uma recusa a um certo tipo de relação social, uma ação intencional, e seu sentido é dado na interlocução. Eu não sei quase nada sobre os Mashco, mas sei bastante sobre seus vizinhos e parentes, os Piro (Yine) do Bajo Urubamba. Os Piro são, a meu ver, quem melhor pode

nos contar sobre os Mashco, porque eles falam dialetos de uma mesma língua. Por isso, começo por uma história piro sobre eles.

Os Piro e os Mashco

A história, contada por Kim MacQuarrie em um livro sobre o Parque Nacional Manu, refere-se a eventos que aconteceram em 1982. MacQuarrie escreveu:

> Um índio Piro aculturado de Diamante, caçando no meio de alguns pés de banana brava que cresceram logo ao norte do Rio Alto Madre de Dios, surpreendeu-se um dia ao ouvir vozes vindo do interior e que ele podia entender apenas parcialmente. Rastejando nessa direção e espreitando por entre a vegetação, o Piro viu à distância uma pequena clareira com cabanas rústicas e cerca de 25 índios nus ao redor. Eles, pensou, deviam ser Piro *Mashco* não contatados. O Piro correu a Diamante e retornou ao entardecer com cerca de 10 companheiros. Quando escureceu e os sons da noite surgiram, os índios Piro começaram a avançar devagar, sem fazer ruído. Gradativamente, à distância, eles puderam distinguir o brilho dos fogos do acampamento e sons de vozes. Aos poucos, os Piro se aproximaram do acampamento até perceberem um grupo de índios ao redor de várias fogueiras, nas quais pareciam estar moqueando carne de anta. Quando caiu a noite e as estrelas surgiram, os *Mashco Piro* repentinamente se puseram a cantar, e assim continuaram por horas. Os Piro, por sua vez, esperaram.
>
> Finalmente, a 1 ou 2 da madrugada, o último Mashco Piro foi dormir. Com um sinal pré-combinado, os índios Piro irromperam e avançaram para o acampamento Mashco Piro, com a intenção de capturar ao menos um deles. A maioria dos índios, atônitos, imediatamente fugiu; um homem e um menino, no entanto, foram alcançados e jogados no chão. De acordo

> com os Piro, o homem lutou por mais de meia hora, tão ferozmente, na verdade, que eles tiveram que lutar também. Por fim, o homem parou e surpreendeu seus captores ao repentinamente falar. "Me deixem sozinho", ele murmurou, assim contou-me o Piro.
>
> Apesar desse pedido, o homem e o menino foram atados e levados de canoa a Diamante, onde todos os habitantes saíram para ver o que eles consideravam ser seus "parentes nus e selvagens". Os Piro de Diamante falaram a seus cativos, dando-lhes comida – que eles recusaram –, roupas, machados e outros bens. Os Piro falaram aos Mashco que eles deviam deixar de fugir, que os *Mashco* deviam vir morar com eles. De acordo com o Piro, o homem falou apenas uma vez, pedindo que ele e o menino fossem deixados a sós. Mais tarde, nesse mesmo dia, os Piro atravessaram o rio a remo com seus cativos e os deixaram no lugar de sua captura. Instruindo os *Mashco* a ir e trazer seus parentes, os Piro lhes falaram que iriam todos receber mais presentes. Libertaram então seus cativos. Pouco tempo depois, os Piro ficaram curiosos e seguiram a trilha dos *Mashco*. A cerca de 300 pés (100 m) dali, os Piro encontraram um lugar no qual os presentes haviam sido abandonados. As vestimentas haviam sido igualmente jogadas no chão. (MacQuarrie & Bärtschi, 1998, pp. 298-9)

MacQuarrie conta essa história em um lustroso livro de mesa de centro sobre uma grande atração turística, o Parque Nacional Manu. Ela é contada em inglês e em formato impresso, contendo detalhes que não consigo imaginar um Piro falando. Os Piro não se descrevem como "aculturados", e eles definitivamente não se pensam como "índios". No entanto, essa história contém aspectos que me convencem de que seja uma tradução quase literal de uma narrativa piro de experiência pessoal. A história tem início com um homem Piro de Diamante caçando sozinho em um *sapnasha*, um bosque de bananeiras selvagens. A palavra piro para banana selvagem é *sapna*, que, dizem, é como seus ancestrais cha-

mavam a banana, sua dieta básica. As aldeias piro são rodeadas por *parantasha*, bananais, que vem de *paranta*, "banana", uma palavra que certamente deriva do espanhol *plátano*, via o quíchua amazônico *palanta*. No Bajo Urubamba, bosques silvestres de bananeiras são chamados, em quíchua, *supray chacra*, "roças dos demônios", e são o tipo de lugar em que coisas estranhas acontecem.

O caçador Piro estava sozinho. Os termos Piro para "sozinho" são idênticos àqueles que denotam "um" e intrinsecamente elidem um outro, um segundo, um par, algo para fazer companhia à pessoa solitária. Usualmente, para um caçador, este é a caça que ele abate e traz de volta para sua mulher. Na história de MacQuarrie, porém, o homem Piro solitário encontra algo muito diferente de um animal de caça, já que ele ouve pessoas que falam sua língua, *Yineru Tokanu*, "palavras humanas, língua Piro".

MacQuarrie relata esse momento na história do caçador Piro quando escreve que ele "surpreendeu-se um dia ao ouvir vozes vindo do interior e que ele podia entender apenas parcialmente" (ibidem). Isso me parece, portanto, uma interpretação de MacQuarrie. Quem se surpreenderia ao ouvir uma língua que pode entender apenas parcialmente? A surpresa do homem Piro não está no fato de que ele a podia compreender, mas na natureza parcial de sua compreensão. No início dos anos 1980, o modelo privilegiado pelos Piro para *indios bravos*, "índios bravos", eram os Nahua, falantes de Yaminahua que começavam a fazer contato nas cabeceiras do Mishahua/Manu. Embora alguns Piro entendessem o Yaminahua, dada a corresidência prolongada com falantes dessa língua, os de Diamante provavelmente não a entendiam.

"Me Deixem sozinho!", disse o homem Mashco para os Piro de Diamante em uma língua que eles podiam entender. Há, penso, dois significados que podem ser atribuídos por um Piro a essa formulação. O primeiro é o de estar sozinho, *gapalushatachri* ou *satupje*. Esse é um estado

importante para os Piro e central para as dinâmicas do xamanismo. Mas é pouco provável que fosse o que disse o homem Mashco àqueles Piro, embora a história tenha tido início precisamente com um Piro estando sozinho. Em nenhum ponto dessa história o homem Mashco era um *gapalushatachri*, "aquele que está habitualmente sozinho", já que ele estava sempre com o menino. De fato, da segunda vez em que o homem pede para ser deixado só, esse pedido é feito também em benefício do menino.

O segundo sentido viria com o acréscimo do verbo *kojwaka*, "perturbar, amolar". *¡Gi pkojwakanno*!, "me deixe em paz", é uma frase Piro muito comum e expressa a insatisfação do enunciador com a forma corrente que toma a relação social, não com as relações sociais em geral. Por exemplo, pais Piro estão constantemente falando para seus filhos deixarem em paz seus irmãos mais novos, um passatempo favorito. "Deixe-o em paz" poderia ser dirigido a uma criança de cinco anos que estivesse perturbando sem misericórdia, até o ponto do berreiro, seu irmão de dois anos. Irmãs mais velhas deveriam amar e cuidar de seus irmãos menores, mesmo que crianças de cinco anos apreciem muito mais fazer o oposto.

Nos termos Piro, a frase "Deixe-me sozinho", na tradução para o português, é ambígua. Desejar ficar sozinho é uma afirmação ou de que não se quer ter nenhuma relação social com outros ou de que não se quer esse tipo específico de relação com o outro. Se o homem Mascho tivesse dito "Eu não quero uma relação social de nenhum tipo com você", então o isolamento voluntário dos Mashco significaria exatamente isso: nenhuma relação social. Mas se o homem Mashco tiver dito a seus captores "Me deixem em paz!", "Parem de me forçar a ter essa forma de relação social com vocês!", isso sugeriria que ele pensou que eles já tinham uma relação social de algum tipo. De fato, ao falar isso, ele pedia a seus captores para tratá-lo com respeito, *nshinkanchi*. *Nshinikanchi*,

"pensamento, amor, memória, cuidado, respeito", é um valor chave para os Piro, a definição de sua humanidade.

O homem Mashco pede ao Piro duas vezes que o deixem em paz. Uma vez ao fim da briga, e outra novamente quando os Piro lhe dizem que seu povo deve parar de fugir e que eles devem ir morar com os Piro. Toda a força da história piro reside em que os Mashco já têm uma relação social com eles, mas que se recusam a ativá-la da maneira correta. Eles são *wumolene*, "nossa gente", uns para os outros, e fugir, lutar e se recusar a comer a comida reconhecidamente piro não é como parentes devem agir. Em um sentido que não deve ser menosprezado, o homem Mashco concorda com os Piro, já que lhes pede que lhe deixem em paz. Ele lhes fala em *yineru tokanu*, "palavras humanas, língua Piro". Ele fala esperando ser ouvido e compreendido, e, portanto, tratado com respeito. E ele o é, já que os Piro o deixam em paz. Eles dão presentes a ele e ao menino, e os levam de volta até onde os haviam encontrado.

Quem são os Mashco?

Os Mascho inquestionavelmente existem, como disse, mas quem são eles? São três os grupos de Mashco por nós conhecidos: três mulheres que fizeram contato com guardas florestais do Parque Nacional Manu; o grupo de origem dessas mulheres, localizado em algum lugar na região do Rio Pinquén; e pelo menos um grupo que está em algum lugar entre os rios Piedras e Purus no Peru e/ou Brasil. Lev Michael resume o que se sabe do terceiro grupo Mashco assim, em termos que tanto são tradicionalmente antropológicos quanto denotam urgência política:

> [...] é razoável concluir que os Mashco são ou substancialmente nômades ou um grupo inteiramente nômade que provavelmente não pratica a agri-

> cultura. Os Mashco parecem passar apenas uma parte do ano na região do Purus, o que sugere que se movimentam por uma ampla área. Os Mashco parecem pouco inclinados a ser beligerantes ou violentos, mas demonstram um forte desejo de evitar interações com outros. De fato, evidências sugerem que os Mashco não possuem ferramentas de metal, o que aponta para a ausência de qualquer contato substantivo com estrangeiros por um longo período. É provável que os Mashco não sejam um grupo de língua Pano, o que torna o Arawak a família linguística mais provável, por razões geográficas se não outras. (Comunicação pessoal)

As conclusões de Lev Michael baseiam-se em uma cuidadosa revisão das evidências disponíveis e recentes, em três confiáveis relatos de contatos com Mashco Piro e no exame de dois acampamentos abandonados. Beier e Michael (em Leite Pitman, Pitman & Álvarez, 2003) relatam a descoberta do linguista Alejandro Smith de que as três mulheres falam um dialeto do Piro, o que foi confirmado por informantes meus que se encontraram com elas.

Muito do que se escreveu recentemente sobre os Mashco tem uma aura de mistério, como se esse povo não só vivesse em isolamento voluntário, mas fosse completamente desconhecido por estrangeiros. No entanto, como notou o padre dominicano Ricardo Alvarez, de Sepahua, no Bajo Urubamba, é possível reconstituir sua história desde o fim do século XVII até o presente com certa precisão (Alvarez, s.d.). Meu relato aqui refina e amplia sua afirmação. Um dos maiores problemas para entender esse povo está em seu nome, Mashco, e na relação recente entre as onomásticas dos antropólogos e dos índios. O nome Mashco veio a ser tomado por um nome pejorativo e, portanto, errado, para outro povo indígena; como tal, foi expurgado da literatura. Infelizmente, nesse processo, os Mashco acabaram por ser também eliminados. Não quero dizer que "Mashco" é a "autodenominação autêntica" para esse povo,

e obviamente tenho pouco desejo de aprender seu nome submetendo-os a toda a amolação que seria necessária para isso e tirá-los de sua paz. Este artigo é simplesmente minha tentativa de restaurar esse povo à literatura etnográfica do modo menos problemático possível.

A história dos Mashco desde 1686

Alvarez (s.d.) registra que o missionário franciscano Biedma menciona os Mashco ainda em 1686. Sua primeira aparição ocorreu em um momento muito dramático da história da Amazônia peruana. Nesse ano, um grupo de soldados espanhóis e um exército de Conibo subiu o Rio Ucayali para vingar a morte do padre jesuíta Richter, morto pelos Piro. Enquanto subiam o rio, o chefe Conibo Don Felipe Cayá-bay contou a Biedma que, a três dias rio acima, em um tributário oriental do Ucayali, morava a "muito numerosa nação dos Mashcos" (Biedma, 1981). A palavra *mashco* existe na língua Conibo e significa "pequeno, baixo em estatura" ("na cabeça" + dim.), como em "quando eu era pequeno..." (Loriot, Lauriault & Day, 1993). O nome do rio, Manipabro, em contraste, é uma palavra piro, *manipawlo*, uma espécie de gavião.

Mais de um século e meio depois, os padres franciscanos Busquets e Rocamora, em princípios do século XIX, registrou a existência dos Guirineris, que são membros da nação "Mashco" (*apud* Gray, 1999, p. 11). "Guirinieris" é claramente uma hispanização de *Kiruneru*, "pessoa palma pupunha", o nome piro para os Machiguenga. O relato de Busquets e Rocamora localiza os Mashco, portanto, muito mais ao sul do que o de Biedma.

Patricia Lyon, em sua cuidadosa discussão do uso do termo *mashco* em fontes do século XIX e do início do século XX (1975), escreve: "(...) deve-se lembrar que esse nome foi originalmente aplicado a um grupo

localizado nas cabeceiras do Camisea e Mishahua, e talvez também no Rio Manu. Aparentemente, eles eram um bando de Piro, e foram diversamente chamados Masco, Piro-Mashco, Mashco e Mashco-Piro (...). Esses eram, muito claramente, os ancestrais dos Mashco de hoje.

A palavra *mashco* existe no Piro contemporâneo como o nome próprio de um grupo de pessoas. Matteson define esta palavra como “membro da assim chamada ‘tribo Mashco’”, e anota também a palavra *marakayri*, “Amarecaeri” (1965). O *Diccionario Piro*, que lhe é posterior, traduz *mashco* como “Amarecaeri (nome de um grupo nativo), membro do grupo Mashco” (Nies, 1986). Alvarez (s.d.) menciona o termo *mashkoneri* (*mashkoneru*), “grupo endogâmico *mashco*”. Isso faria de Mashco um de uma série limitada de grupos endogâmicos nomeados, os *Nerune*, que os Piro do Bajo Urubamba descrevem como seus ancestrais.

As cabeceiras dos rios Camisea, Mishahua e Manu não foram visitadas por não-índios até a última década do século XIX, quando essa área foi muito violenta e dramaticamente incorporada ao sistema capitalista mundial por Carlos Fermín Fitzcarrald. A fonte básica sobre Fitzcarrald é o livro de Reyna (1942), que é uma biografia peruana típica sobre um herói local feita por um intelectual local. Reyna nunca se encontrou com Fitzcarrald e parece nunca ter viajado pela Amazônia, baseando, portanto, seu relato em registros de eventos cheios de mal-entendidos. Muito mais confiável é o testemunho de Valdez Lozano (1942), escrito em resposta ao livro de Reyna (1942). Valdez Lozano trabalhou para Fitzcarrald e estava presente na primeira visita de não-índios ao Manu de Ucayali.

O autor relata que, quando eles primeiro viajaram desde Camisea até o Manu em 1891, encontraram uma aldeia piro nas cabeceiras desse rio, cujos habitantes eram amigáveis e lhes contaram que a três dias rio abaixo se encontrava um assentamento de Piro-Mashco. Fitzcarrald para

lá se dirigiu com "uma força de 1.500 homens" e encontrou a população Piro-Mashco, assim chamados, escreve Valdez Lozano, por causa da "conjunção de duas tribos". Os Piro-Mashco receberam os visitantes amistosamente e contaram a Fitzcarrald que rio abaixo havia um rio, chamado Sutlija, habitado por muitos Mashco, que eram pacíficos. Fitzcarrald os chamou e lhes deu machados, facas e vários bens, que eles receberam "com grande curiosidade". Um mês depois, os Mashco massacraram os caucheiros no Rio Cumarjali, e uma série de ataques e contra-ataques violentos se seguiu. Valdez Lozano (1942) escreve sobre essa violência:

> Os índios Mashco, dos mais beligerantes que existem atualmente, vivem ao longo do Rio Colorado e foram encontrados espalhados nos bancos do Madre de Dios e do Manu; mas em face dos ataques do pessoal de Fitzcarrald, tiveram que recuar mais para o interior do Colorado e às suas terras originais das cabeceiras dos rios, que eles chamam, em sua língua, Pinquene, Panahua, Cumarjali e Sutilija, e que são afluentes do Manu.

Colorado é claramente um topônimo espanhol, mas Cumarjali e Sutilija são sem dúvida topônimos piro.

O relato de Valdez Lozano é importante porque ele foi uma testemunha visual desses eventos. Ele aparentemente nomeia três populações aqui: os Piro, os Piro-Mashco misturados, e os Mashco. No entanto, a referência aos rios Madre de Dios e Colorado sugere que seu uso de Mashco inclui dois povos muito distintos, mas igualmente hostis: os Mashco propriamente ditos e vários povos Haramkbút. Suspeito que os Piro estavam cientes de que os primeiros Mashco e os Mashco "Haramkbút" eram diferentes, já que a palavra *makayari* é aparentemente antiga, tendo sido seu uso citado por Gray em 1910 (1999). Mas parece que os patrões da borracha, provavelmente pouco curiosos em ques-

tões linguísticas, assumiram que a categoria piro de *mashco* se referia a um único grupo hostil. Essa confluência liga-se, evidentemente, a uma prática do trabalho seringalista: todos os povos indígenas hostis na região são "Mashcos", até prova em contrário, e, portanto, devem ser abatidos assim que avistados. Essa confluência perdurou na literatura.

Tal confluência foi certamente produzida pela dependência de Fitzcarrald e seus trabalhadores no conhecimento dos Piro, tanto do Bajo Urubamba quanto do Manu. Fica claro pelas fontes históricas que os Piro guiaram Fitzcarrald em seu novo território e lhe contaram onde ele estava e com quem. É muito provável que chamassem a todos os povos da região do Manu de *Mashco*, e assim eles vieram a se unificar nos relatos dos não-índios. Mais, depois que os Mashco de fato recuaram e se esconderam, os únicos contatos e conflitos que os patrões da borracha e seus trabalhadores tiveram foram com os "Mashco" falantes de Haramkbút, de modo que o nome lhes foi transferido.

Um aspecto importante do relato de Valdez Lozano (1942) é que ele muda os dados históricos apresentados por Lyon em um ponto de importância. Os falantes de Piro da região das cabeceiras do Mishahua-Manu eram os Piro, enquanto os Mashco viviam rio abaixo, no Manu propriamente. Isso é confirmado pelo antropólogo americano Farabee (1922), que registra ter encontrado os Piro vivendo em 1907 na região das cabeceiras do Mishahua-Manu, trabalhando para o Señor Torres. Presume-se que eram os mesmos que Valdez Lozano descreveu na mesma região poucos anos antes. Pela descrição e pelas fotografias de Lozano (1942), são muito certamente Piro do Urubamba, não *Mashco*. Ele descreve a região como território tradicional dos Piro, ignorando os Piro do Bajo Urubamba.

É verdade que muitos poucos Piro estavam vivendo no Urubamba na época da visita de Farabee, pois a maioria estava mais a leste, no Purus ou Yuruá, trabalhando com borracha (ver Gow, 1991). Aqueles que

Farabee (1922) descreveu se esconderam na região das cabeceiras do Mishahua-Manu depois de terem matado o patrão Baldomero Rodriguez em 1908. Alguns deles acabaram por se mudar para o Bajo Urubamba para viver com Francisco Vargas em Sepa, e outros se mudaram rio abaixo para a foz do Manu, presumivelmente para ficarem próximos às fontes de bens de mercado (Alvarez, 1959). Parece-me provável, pelo que Conrad Feather me contou, que os Nahua estavam se mudando para essa região nesse período, e é possível que isso tenha estimulado esses Piro a abandonar seu território (ver Feather, 2010).

Farabee (1922) reporta os Mashco como vivendo ao sul do Rio Manu, entre os rios Sutlija e Alto Madre de Dios, exatamente onde Valdez Lozano mencionou sua localização. Eles haviam trabalhado para Baldomero Rodriguez, mas teriam partido, e ninguém sabia para onde. Farabee com certeza encontrou ao menos um homem Mashco, já que lhe tomou as medidas. Não fica claro em seu relato se eram os Mashco propriamente ditos de Valdez Lozano ou se eram seus Piro-Mashco. Farabee escreve: "Em suas relações matrimoniais, não são tão restritos quanto algumas outras tribos, já que frequentemente casam com Campa ou Piro. O chefe atual é um homem Piro casado com uma mulher Mashco" (ibidem, p. 77)

Essa afirmação, em sua aparente simplicidade, contém muito do problema da história Mashco. Os Piro-Mashco de Valdez Lozano, uma comunidade formada pelo casamento de Piro e Mashco, efetivamente desapareceram nesse ponto para reaparecerem na década de 1980. Os Mashco, nesse meio tempo, responderam à violência extrema se escondendo. Suspeito que os trabalhadores de Rodriguez eram os Piro-Mashco de Valdez Lozano, e, no entanto, "ninguém sabia para onde tinham ido". A visita de Farabee aconteceu justo quando os trabalhadores Amahuaca, do patrão Carlos Scharff, o tinham matado no Rio Piedras, em uma cadeia de eventos que levou os Piro do Manu a matar Rodriguez um ano depois.

Rodriguez deu a Farabee uma lista de palavras na língua Mashco. Patricia Lyon comenta:

> [...] a lista contém certas peculiaridades que me levam a pensar que o autor não conhecia de fato a língua. Ela contém algumas palavras que parecem com algum dialeto Háte [Harakmbút] e mais algumas palavras em Piro, mas não as pude relacionar a outra língua existente na região [...]. (1975, p. 190)

A autora nota, ainda, que essa lista de palavras, estranha e de segunda mão, foi usada por todos os estudiosos que tentaram classificar as línguas locais, causando grande confusão. Parece-me provável que Rodriguez tenha dado a Farabee uma lista de palavras faladas pelos Mashco, no sentido que esse termo veio a adquirir na região de Madre de Dios: palavras de um “índio selvagem” genérico. Essa pequena lista de palavras é também a fonte de uma persistente suspeita de que a língua Mashco é de algum modo uma mistura das línguas Piro e Haramkbút.

A lista de palavras de Farabee levou a uma série de confusões notáveis na literatura antropológica e linguística sobre essa região da Amazônia peruana. Levou à ilusão de que as línguas Arawak e Haramkbút eram intimamente relacionadas; à confusão dos diferentes grupos chamados *Mashco* pelos Piro; e à provável ilusão de que a língua Mashco é uma fusão Piro-Haramkbút. Obviamente, essa última ilusão pode ou não ser provada como verdadeira. Imagino que a língua Mashco, dada a localização histórica de seus falantes, tem um maior número de empréstimos linguísticos do Haramkbút do que o Piro do Urubamba, assim como o extinto dialeto Piro dos Kuniba, antes falado no Médio Yuruá, continha empréstimos de línguas locais. Mas nada justifica as muitas conclusões tiradas com base na lista de palavras de Farabee, a não ser a quase completa falta de informação sobre os povos indígenas dessa região.

Não consigo encontrar referências sobre os Mashco de 1907 até os anos 1940. Penso que essa falta de referências não é fortuita. Com o aumento da violência e a queda do preço da borracha, o Madre de Dios tornou-se marginal e uma área largamente abandonada pela economia da Amazônia peruana, que ainda estava centrada em Iquitos, no Rio Amazonas. Os mercadores e patrões da área reorientaram suas atividades para a Bolívia, e de fato viajar partindo dessa região para a costa do Peru era mais fácil por essa via. Os principais autores sobre o Madre de Dios nesse período foram os dominicanos, que inicialmente tiveram de chegar à área subindo o rio pela Bolívia. A região de Manu/Alto Madre de Dios, que foi a zona proximal dos trabalhadores de Fitzcarrald, tornou-se zona distal aos desenvolvimentos posteriores. Lyon (1975) nota que o termo *mashco* é usado pelos brancos da região do Madre de Dios de um modo pejorativo, significando selvagem, maligno, incivilizado, beligerante, etc. Ela apresenta o importante argumento de que, nessa região, *mashco* substitui o termo *chuncho*, com o significado de povos indígenas que resistem às incursões dos brancos.

Para os dominicanos, o termo *mashco* era absolutamente identificado com falantes de línguas Harakmbút, em particular os Arasairi, e depois os Amarakaeri. Nada em minha pequena familiaridade com a literatura dominicana no Manu/Madre de Dios indica uma percepção da parte deles de que os Mashco podiam ser qualquer outra coisa que não um povo falante de Harakmbút. Suspeito que, durante esse período, eles permaneceram na área a eles atribuída por Farabee (1922), onde dois dos grupos Mashco ainda vivem.

O Rio Manu foi efetivamente abandonado por estrangeiros quando o preço da borracha caiu durante a Primeira Guerra Mundial, embora uma missão tenha sido fundada em sua foz pelos dominicanos, em 1908, abandonada em 1921, porque muitos haviam partido. Eles então fundaram uma nova missão para os recém-contatados Machiguenga do Rio

Palota, que foi abandonada, por sua vez, em cinco anos, em razão de "ataques de índios" (MacQuarrie & Bärtschi, 1998). Não está claro se esses ataques vieram dos Mashco ao norte ou dos Wachipaeri falantes de Harakmút ao sul (cf. Lyon, 1975). Apesar da falta de registros, parece-me provável que os Mashco tenham tido contatos ocasionais com os Piro, os Machiguenga e outros povos indígenas.

É provável que uma atenção mais cuidadosa dos registros dominicanos sobre o Madre de Dios revelasse, na condição de uma leitura crítica, mais detalhes sobre os povos Mashco nesse período. Que eles sabiam de sua existência está indicado na seguinte passagem de Barriales sobre a vida do padre José Alvarez:

> Em 20 de junho [1940], chegou um hidroplano comandado pelo capitão Conterno. Nele, padre José sobrevoou, na região de Colorado, Manu, Pinkén e Alto Madre de Dios, as casas e as aldeias dos Mashco, jogando inúmeros presentes. Sua ânsia em chamá-los enquanto eles corriam loucamente para se esconder na floresta quase o derrubou pela janela. (Barriales, s.d., p. 49)

Essa passagem sugere que os dominicanos estavam cientes da existência dos Mashco, mas assumiram que eram falantes de Harakmbút, como os não contatados Amarakaeri do Rio Colorado. O sobrevoo das aldeias mashco fazia parte dos eventos dramáticos envolvendo a expedição Wenner-Green, liderada por Paul Fejos, que efetivamente alçou a identificação dos Mashco como falantes de Harakmbút a fato científico.

As próximas referências de que disponho sobre os Mashco vêm de minha própria pesquisa nos inícios de 1980 no Rio Bajo Urubamba. Os Piro mais velhos me contaram que haviam encontrado os Mashco no Rio Manu no início da década de 1940, quando trabalhavam com borracha para o patrão Manuel Basagoitía. Contam-me que "eles não

são verdadeiros Piro, eles falam diferente". Um homem lembrou que tinham muitos perus domésticos, e outro comentou sobre sua falta de vestimentas. Concluí, de princípio, que falavam dos Piro de Diamante.

Os Piro frequentemente buscam se diferenciar de outros como os "Piro verdadeiros": meus informantes das aldeias abaixo do Sepa diriam que os de Miaría, acima do Sepa, não eram "verdadeiros Piro, eles são diferentes, eles são Machiguenga" (i.e., casaram com Machiguenga). Isso não significa que eles não possam simultaneamente reconhecer essas pessoas como Piro em outros contextos, mas dizem que ser Piro vem de berço, ou algo assim. Cheguei então à conclusão de que era provável que meus informantes considerassem o povo de Diamante como "Mashco-Piro", no sentido de que eles vivem perto dos *Mashko* de Shintuya e arredores. Isso refletiria o uso contemporâneo dos Piro: se lhes pedir que definam a palavra *Mashko*, eles dirão "Amarakaeri".

Hoje em dia não tenho tanta certeza de que meus informantes falavam de um único grupo de pessoas, já que, como muitos estrangeiros, no início dos anos 1980, eu não sabia que dois povos falantes de Piro viviam no Manu, sendo portanto incapaz de formular questões que meus interlocutores pudessem facilmente responder. Se a referência à abundância de perus domésticos é talvez relativa aos Piro de Diamante, a referência à falta de vestimentas certamente não o é. Os Piro de Diamante sabiam da existência dos Mashco e que eles eram diferentes deles, e estou seguro de que os Piro do Urubamba também o sabiam. Um homem, que tinha visitado recentemente sua filha mais velha que morava em Diamante me relatou, em 1984, que as pessoas daquele local lhe haviam contado sobre três mulheres e de como as conheceram pessoalmente. Disse que elas falavam Mashco, e que eles conseguiam entender metade do que falavam. *"Elas são nossos parentes Piro"*, disse-me, em oposição aos Amahuaca, Nahua ou Amarakaeri, que falam línguas completamente diferentes. Tampouco se referia a uma língua relaciona-

da, já que os Piro negam categoricamente que Asháninka e Machiguenga, que dividem muitos cognatos com o Piro, se pareçam de algum modo com sua língua. Ele quis dizer que o Mashco é um dialeto do Piro, como a língua Manitineri, falada no Brasil e na Bolívia. Assegurou-me que o Mashco eram totalmente diferentes das pessoas de Diamante. Disse-me que o povo de Diamante era exatamente como os Piro do Urubamba, *"gente civilizada"*, mas que os Mashco eram um *"povo indígena selvagem que vive na floresta"*. Disse, ainda: *"Eles vivem nus na floresta, e eles são meus parentes Piro! É verdade!"* – e riu do absurdo disso.

O padre dominicano Alvarez (s.d.) afirma que os Mashco visitaram a missão dominicana de El Rosário del Sepahua nos anos que se seguiram à sua fundação, em 1948. Ele escreve que, quando chegou em Sepahua, em 1952, conheceu cinco famílias Mashco compostas de mulheres Mashco casadas com homens Amahuaca, cujos filhos frequentavam as escolas primária e secundária. Os homens teriam obtido suas esposas na região do Alto Purus, no Rio Cujar. Elas eram mais altas que seus maridos e falavam um dialeto Piro. Alvarez diz que essas famílias retornaram ao Purus e que seus filhos vivem hoje no Juruá. Relata, ainda, que em 1953 outras três famílias de mulheres Mashco com maridos Amahuaca (dos rios Inuya e Curiuja) mudaram-se do Sepahua para o Tambo, a fim de viver com seus parentes na *hacienda* La Colonia, de Francisco Vargas (na verdade, Vargas morreu em 1940), sob comando de mulheres. Alvarez registra outro casal, um homem Mashco casado com uma mulher Yaminahua do Alto Purus, que também visitaram o Tambo; depois um homem Mashco com sua mulher Machiguenga, que visitaram igualmente o Tambo e viviam em Sepahua; e, enfim, outras quatro famílias de homens e mulheres Mashco que permaneceram na missão.

O que me parece um tanto estranho nesse relato de Alvarez é que toda essa movimentação dos Mashco não tenha atraído a atenção do Summer Institute of Linguistics (SIL). Seguramente, a linguista Esther

Matteson iria querer encontrar falantes de um dialeto do Piro tão diferente, e com certeza nunca ouviu falar deles. Isso me faz suspeitar que a maior parte dessas pessoas não era Mashco, mas simplesmente Piro, do Rio Manu, ou Manitineri, do Rio Yaco, com quem Matteson de fato trabalhou, engajados em sua habitual mobilidade. Penso, porém, que as esposas dos primeiros cinco casais que Alvarez menciona poderiam bem ter sido mulheres Mashco, já que ele descreve suas casas como redondas e parecidas com favos de colmeia. Afirma que essas famílias permaneceram alguns meses e depois retornaram ao Rio Purus, presumivelmente sem seus filhos (um fato importante que Alvarez não explora).

Uma possível confirmação vem de uma enigmática história narrada por Juan Sebastián Perez e publicada por Matteson (1965) como *Kokga gwachine* ["Habitantes do Purus"]. Ela fala de um ritual de magia de caça que os Piro do Urubamba não conheciam. Matteson a traduz como uma história dos Piro ancestrais, mas ela também pode ser lida como uma descrição de um povo contemporâneo que vive no Rio Purus-Cujar e que age como seus ancestrais. Fica claro pela história de Sebastián Perez que ele não havia encontrado essas pessoas, mas não diz quem lhe contou sobre elas. Contém a palavra *¡powrapotutayy!*, que talvez possa ser traduzida por "o parente verdadeiramente distante!", uma forma que poderia corresponder às imagens mais recentes dos Mashco.

Esses casamentos Amahuaca-Mashco sugerem as origens dos Mashco nos rios Piedras e Purus. Parece que, por volta dos fins de 1940, um grupo de Mashco se mudou da região Manu ao Rio Cujar – suspeito que em razão da retomada da coleta da borracha causada pela Segunda Guerra Mundial. Essa mudança estava ligada provavelmente a contatos com os Amahuaca, talvez com homens que haviam ido trabalhar com borracha no Manu.

Alvarez (s.d.) escreve:

> Minha experiência no Sepahua é a de que, se os Piro e os Machiguenga temiam o "povo isolado" e se organizaram para se defender deles, os Amahuaca, ao contrário, esperaram a estação seca para sair em expedição e encontrar o "povo isolado", com quem podiam fazer alianças e reparar seu déficit demográfico.

Gertrude Dole e Robert Carneiro, excelentes etnógrafos americanos dos Amahuaca do início dos anos 1960, aparentemente não fazem referência alguma aos Mashco em seus escritos. Dole, porém, confirma a política matrimonial registrada por Alvarez e nota o seguinte, em uma discussão sobre subgrupos amahuaca: "O (...) grupo Cha'yahuo (os Afins) ou Chiayahuo é dito ter vivido em um tributário do Sepahua e nos rios Piedras e Manu, mas hoje está desaparecido. Informantes não tinham certeza se eles eram parentes ou diferentes, '*outra nación*', outra nação" (1998). Os Afins, "o povo cunhado", seria uma descrição perfeita para os Mashco de uma perspectiva amahuaca. Se essas pessoas fossem Mashco, isso confirmaria o relato de Alvarez.

Os informantes Amahuaca de Dole contaram-lhe que os Cha'yahuo desapareceram no início dos anos 1960, e o mesmo é verdade para o grupo Mashco setentrional. À falta de qualquer evidência, posso apenas especular que eles entraram em conflito com os novos exploradores da região do Bajo Urubamba, os madeireiros. Meus informantes relutavam ao extremo em discutir ataques a "índios selvagens" nesse período. Eles me contaram de ataques dos quais foram vítimas, mas ouvi apenas dois relatos que tinham trabalhadores da madeira como agressores. Ambos são muito incertos. Um homem falou com admiração de um velho Asháninka que atacou uma aldeia de "índios selvagens" no Alto Yuruá e matou alguns. Um homem de meia idade de Sepahua me contou ter visto, quando jovem, um outro homem Piro tomar o poderoso alucinógeno *toé*, a pedido de um madeireiro, para encontrar uma *"aldeia de ín-*

dios selvagens" nas cabeceiras do Sepahua, o que ele fez. Isso teria ocorrido nos anos 1960.

Naquele tempo, concluí que essa busca tinha por motivação evitar a aldeia, mas agora posso pensar em um motivo mais óbvio. Isto sugere que o grupo Mashco setentrional, das cabeceiras de Sepahua, Cujar e Purus, estava provavelmente em conflito com os Piro e outros trabalhadores indígenas da madeira. Esse conflito talvez os tenha levado das cabeceiras dos rios Sepahua e Cujar para leste, em direção à região entre o Piedras e o Purus, onde os madeireiros não estavam trabalhando.

Ao fim dos anos 1960, eles começaram a ser vistos no Purus pelos Sharanahua, que os identificaram como Mashco para os missionários do SIL que com eles trabalhavam (Beier e Michael, *apud* Leite Pitman, Pitman & Alvarez, 2003). Isso significa que os Sharanahua haviam debatido sobre isso com os Piro, tendo usado um nome piro: esses debates podem ter tido lugar na base do SIL em Yarinacocha, em viagens para e do Sepahua, e no próprio Purus (os Piro continuam a visitar esse rio partindo do Urubamba). Beier e Michael registram uma expedição do SIL para contatar os Piro Mashco que envolveu um homem Amarakaeri (Arakmbut). O instituto obviamente interpretou o nome Mashco como "falantes de Harakmbút", apesar do fato de que nenhuma menção jamais foi feita sobre tal povo tão ao norte. A expedição encontrou alguns Mashco que claramente nada entendiam do que aquele Amarakaeri lhes dizia.

Agora: se o Mashco não era uma língua Pano ou Harakmbút, o que era? O candidato óbvio, nessa região, era Maipuran/Arawak. Em 1956, Russell e Hart, os missionários do SIL que estavam trabalhando com os Amahuaca, entrevistaram uma mulher Iñapari que vivia entre os Amaracaeri/Arakmbut (Parker, 1995). Por volta de 1977, o instituto decidiu que os Mashco poderiam talvez ser falantes de Iñapari (Ribeiro e Wise, 1978). Apesar do engajamento do SIL em traduzir a Bíblia a

todas as línguas humanas conhecidas, eles parecem não ter tentado, nesse momento, trabalhar com a língua Iñapari. Em 1977, eles pareciam considerar o Iñapari uma língua efetivamente extinta.

Os Mashco emergem

Tudo mudou no fim dos anos 1970, quando três mulheres Mashco se revelaram a guardas do recém-criado Parque Nacional nas margens do Rio Manu. Obviamente existentes, essas mulheres levantavam um problema. Quem são elas? Sua chegada coincide com o início de contatos pacíficos entre os Nahua das cabeceiras do Mishahua-Manu e estrangeiros; e inicialmente se assumiu que elas também eram Nahua, falantes de uma língua Yaminahua-Pano. No entanto, os Piro que as encontraram disseram que elas falavam uma língua que eles podiam entender apenas parcialmente, um dialeto Piro.

Em 1988, Juan Sebastián Sandoval, líder da aldeia Miaría e filho de Juan Sebastián Perez, me contou ter feito uma longa viagem ao Manu, onde encontrou e conversou com três mulheres Mashco. Ele me disse que sua motivação era comer *taricaya*, ovos de tracajá, nas praias do Manu, como seus antepassados faziam todo ano. Contou-me que o governo buscava evitar que os Piro explorassem recursos do Rio Manu e que ele queria garantir seu direito, bem como o direito de seus parentes também. Essa viagem, através das cabeceiras dos rios Mishahua e Manu, deve ter ocorrido após a remoção dos Nahua de Sepahua, tendo em vista que Juan Sebastián Sandoval não teria tentado viajar antes disso. Penso que sua viagem era uma resposta a essas novas condições de paz para reativar uma possibilidade mais antiga.

Sebastián Sandoval me contou que as mulheres Mashco falavam uma língua que ele podia compreender apenas parcialmente, que elas fala-

vam Piro. Estou certo de que eu não fui a única pessoa a quem ele contou isso, porque Steven Parker, membro do SIL, registra o seguinte:

> Aos cuidados do SIL, o professor escolar bilíngue Juan Sebastián Sandoval, do grupo étnico Piro, realizou uma expedição ao Departamento de Madre de Dios em novembro de 1990 para descobrir que grupos nativos eram encontradiços nessa região. O professor Sebastián encontrou uma família nos bancos do Rio Piedras que falava Iñapari. Dado o interesse do SIL em todas as línguas autóctones da Amazônia peruana, mandamos um pequeno aeroplano a esse lugar. Neste voo, o professor Sebastián estava acompanhado de Stephen Parker, um linguista de campo do SIL que tem experiências similares com outros grupos pequenos. Graças ao contato inicial do professor Sebastián, a família Iñapari nos recebeu com entusiasmo. (Parker, 1995)

Dada a falta de interesse anterior do SIL nos Iñapari, essa viagem dramática me sugere que Parker suspeitava que os Mashco podiam bem ser falantes de Iñapari e que eles tinham agora uma comunidade de fala funcional, tornando-se desse modo alvo da evangelização.

Política Mashco 1: machados de pedra

Os aspectos mais surpreendentes dos relatos sobre o isolamento voluntário dos Mashco são seu uso de ferramentas de pedra e sua falta de agricultura. Estas duas características evocam nos ocidentais poderosas imagens míticas. Os Mashco são caçadores e coletores da Idade da Pedra. É claro que esse é um mito ocidental e que é extremamente improvável que os Mashco usem ferramentas de pedra e não pratiquem a agricultura, porque eles são, por assim dizer, sobreviventes anacrônicos de um já

ultrapassado estágio evolucionário do desenvolvimento humano. A utilização de ferramentas de pedra por povos indígenas contemporâneos e seu engajamento na caça e na coleta são extremamente raros, e têm significados políticos discerníveis, contanto que pensemos em política ao modo indígena amazônico. Inicio com os machados de pedra.

A descrição forense de Beier e Michael acerca de suas casas e o testemunho do SIL sobre sua tecnologia em 1971 são notáveis: essas pessoas usam machados de pedra e não demonstram nenhum interesse em adquirir ferramentas de metal. Conrad Feather me contou que mesmo os mais velhos Nahua nunca viram um machado de pedra e sempre usaram os de metal. Os Nahua parecem ter tido muito menos contatos pacíficos com povos que possuem machados de metal que os Mashco, mas de algum modo sempre conseguiam tomar posse deles. Parece-me extremamente improvável que os Piro usassem machados de pedra há séculos, e, dadas as relações pacíficas entre os Mashco e outros povos Piro desde no mínimo o século XIX, é provável que os Mashco conhecessem ferramentas de metal e as tivessem adquirido se assim o desejassem. Por que, então, usariam eles ferramentas de pedra?

Valdez Lozano escreveu sobre o primeiro encontro entre Fritzcarrald e os Mashco, dizendo que ele "lhes deu ferramentas de metal, como machados, facões, facas e outros bens, que foram recebidos com grande curiosidade pelos índios porque era a primeira vez que eles os viam (...)" (1942). Ele não conta como sabia que os Mashco nunca haviam visto ferramentas de metal, e me parece muito improvável que eles nunca as tivessem visto. Sua afirmação parece uma paráfrase do comentário piro sobre a "grande curiosidade" que os Mashco demonstraram pelos presentes de Fitzcarrald. Valdez Lozano podia certamente ter visto o interesse intenso que os Mashco demonstravam pelos presentes, mas apenas uma pessoa Piro poderia tê-lo explicado.

Matteson registra a seguinte afirmação piro de fins de 1940 ou começo de 1950: "A geração anterior usava bambus cortados por facas e machados de lâmina de pedra. Os machados eram pouco usados para o trabalho com madeira, servindo antes para abrir cascas de tartaruga e como armas" (1954, p. 55).

Do modo como foi exposta, essa afirmação é absurda, porque os Piro da região do Bajo Urubamba provavelmente não usaram machados de pedra com alguma frequência por muitos séculos, e certamente não o usaram nos fins do século XIX. Mas uma afirmação piro muito comum é a de que seus ancestrais, *Tsrunni*, "os mortos antigos", viviam na floresta, não conheciam machados de metal (*giyawa*, *gepchi*) e usavam os de pedra (*malyawa*). Nesse contexto, o registro de Valdez Lozano era provavelmente o de um comentário dos Piro de que os Mashco eram como seus próprios ancestrais, *"Gi gepchi rumata wa mashko"* ["Os Mashco não conhecem ferramentas de metal"].

Farabbe registrou em 1907 que os Mashco "São os últimos índios da região a fazer e utilizar ferramentas de pedra" (1922). Relatos recentes sobre os Mashco confirmam esse ponto, mas penso que devemos limpá-los de seu sentido ocidental e lhes dar um sentido amazônico. Por essa última perspectiva, o uso de ferramentas de metal pelos Mashco é uma evidência de sua recusa em trocar ou saquear ferramentas de metal dos outros. É essa recusa que é notável em todos os relatos sobre os Mashco desde 1890. O que então ela pode significar? Suspeito que ela significa que os Mashco têm como característica e conhecimento próprio a habilidade de fazer machados de pedra. Esse conhecimento os posiciona de um modo específico aos olhos de seus vizinhos. Fabricantes de machados de pedra, seus vizinhos deles dependeriam para adquirir tais objetos, e essa dependência colocaria os Mashco no centro de um complexo sistema de trocas. No fim do século XIX, porém, os patrões da borracha

começaram a inundar o Manu com substitutos baratos de metal aos machados de pedra. E enfatizo "barato". A maioria dos que escrevem sobre a história amazônica tende a enfatizar o alto custo comparativo dos machados de metal para os povos indígenas, em termos de trabalho duro, vidas desperdiçadas, destruição cultural. De um ponto de vista indígena, machados de metal eram assustadoramente abundantes, já que os brancos tinham quantidades notáveis deles. A dificuldade está em tentar tomá-los das mãos desses brancos, tomar posse deles. Isto é o que, de uma perspectiva amazônica, dá à história sua natureza trágica.

Penso que essa perspectiva, e esse sentido de tragédia histórica, explica o isolamento voluntário dos Mashco. É uma resposta ao fato de que nenhum de seus vizinhos queira mais machados de pedra. Como Stephen Hugh-Jones (1992) demonstrou acerca da troca na Amazônia, bens equivalem a uma relação social, e, se ninguém quer trocar com os Mashco os objetos que produzem, então ninguém quer ter uma relação de troca com eles. Os Mashco responderam na mesma moeda. Eles se isolaram voluntariamente.

A mitologia da indústria de borracha nos conta que Fitzcarrald e seus seguidores foram constantemente violentos contra os povos indígenas, mas está claro que a política de Fitzcarrald era tentar endividar os povos indígenas e torná-los trabalhadores. O relato de Valdez Lozano (1942), que está longe de ser cheio de pruridos ou modéstia, deixa claro que a primeira tentativa de Fitzcarrald foi de *habilitar*, preparar os Mashco. Eles então responderam, mais tarde, atacando os trabalhadores da borracha. De uma perspectiva indígena, este foi um movimento da troca à guerra, um movimento que, como argumentou Lévi-Strauss (1976), é típico da ação política indígena amazônica. É possível que essa mudança para a violência da parte dos Mashco tenha sido uma tentativa de defender seu monopólio sobre os machados de pedra da competição dada pelo fluxo de machados de metal. Evidentemente, os Mashco

não podiam ter previsto quão violentos os trabalhadores da borracha de Fitzcarrald estavam dispostos a se tornar.

Política Mashco 2: nomadismo

Os Mashco, então, abandonaram também a agricultura. É pouco provável que eles não fizessem roças no século XIX. Farabee (1922) relata que eles as faziam em 1907 e, portanto, o abandono da agricultura por eles é um fenômeno do século XX. A Amazônia é um ambiente muito difícil para se viver de caça e coleta; e Balée (1994) argumentou que é provavelmente impossível fazê-lo em áreas que não são marcadas pelo cultivo intensivo prévio. Apenas florestas secundárias antigas contêm uma vegetação suficientemente apropriada para sustentar caçadores e coletores. Todos os relatos localizam os Mashco em tais áreas de floresta de regeneração de roças antigas, seja no Manu (suas roças ancestrais), seja em Purus e Piedras, antigas roças dos Piro e mais tarde de povos Pano, e dos Iñapari e Amahuaca, respectivamente.

Um dos problemas do estado corrente de nosso conhecimento sobre os Mashco é que todos os contatos com estrangeiros de que temos notícia ocorreram durante a estação seca, quando eles transitam pelas praias dos grandes rios em busca de ovos de tracajá e outros recursos sazonais. Ninguém sabe onde ou como eles passam a estação chuvosa. Isto significa que é possível que, como os Araweté do Brasil, eles pratiquem alguma forma de agricultura durante a estação chuvosa, baseada talvez em milho. No entanto, como me apontou Lev Michael, as regiões em que eles poderiam passar a estação chuvosa foi intensamente fotografada pelo ar e nenhuma evidência de atividade agrícola foi revelada.

Trabalhos recentes sobre o retrocesso agrícola, sobre a decisão de parar de fazer roças, sugerem que essa decisão é exatamente isso, uma deci-

são. Como demonstrou Turner (1979) em sua análise da história recente dos Kayapó, essas decisões nunca são tomadas apenas por necessidade econômica ou ecológica, sendo sempre decisões políticas, com consequências dramáticas para o corpo político. Não temos acesso ao processo de tomada de decisão dos Mashco, mas, seguindo o trabalho de Turner sobre os Kayapó e o de Townsley (1994) sobre os Yaminahua, é provável que ela não tenha sido uma decisão súbita, e sim uma intensificação ou um prolongamento de um padrão anterior de expedições sazonais.

Em uma comunicação pessoal, Lev Michael me expressou sua surpresa com o fato de que um grupo de falantes de Piro tenha escolhido viver como vivem aparentemente os Mashco. De fato, eu também tenho dificuldades em acreditar nisso. Mais significativo ainda, nossa incredulidade é partilhada, como demonstrei, por muitos Piro. Dito isto, penso que a "escolha" de se tornar nômades em isolamento voluntário reflete algumas pequenas transformações em aspectos importantes das relações sociais e práticas econômicas piro.

A mais surpreendente característica dos Mashco, quando comparados aos Piro, é sem dúvida sua rejeição a um estilo de vida muito dependente da proximidade de grandes rios, com uma subsistência fortemente baseada na pesca e na agricultura, em grandes aglomerações que são semipermanentes. De fato, a vida em tais aldeias, cercados por parentes, é um valor central aos Piro: é para eles o "viver bem" (Piro: *gwashata*). O verbo piro significa, literalmente, "ficar por muito tempo em um lugar", sendo fortemente contrastado com uma vida em constante movimento, consequentemente impeditiva de se construir casas, de fazer roças e de se engajar nas trocas cotidianas de comida com parentes corresidentes.

Parece extremamente improvável que os Mashco tenham *gwashata* como um valor importante, mas que também não é importante para todos os Piro. Em particular, não é um valor-chave para os jovens.

Homens Piro jovens afirmam sua masculinidade mediante sua mobilidade e disposição de enfrentar a solidão. Eles fazem longas viagens a outras comunidades em busca de esposas potenciais, ou simplesmente por aventura. Uma versão disso, o equivalente diário das longas viagens, é a caça. Pela caça, o jovem Piro mostra aos outros, e em especialmente para si, ser um homem que não apenas é um provedor, mas também capaz de enfrentar a solidão.

De um ponto de vista piro, os Mashco são uma solidão coletivizada, uma coletivização da condição do caçador na floresta. O que impede os Piro de coletivizar a solidão é precisamente a necessidade do caçador de retornar à aldeia, de dar a caça a uma mulher (sua mãe ou esposa) para que ela a prepare. É no "viver bem" da aldeia que o produto do caçador é distribuído a outras mulheres, por sua mãe ou esposa, para ser preparada e consumida. Para "se tornarem Mashco", os caçadores Piro teriam que convencer suas parentas e esposas a acompanhá-los nas expedições de caça.

Essa possibilidade permanece imanente, mas muito latente na vida social piro. Em primeiro lugar, ao contrário da maioria das mulheres amazônicas, muitas mulheres Piro sabem caçar e poderiam fazê-lo. Elas caçam com as mesmas técnicas usadas pelos homens, e com as mesmas armas. Aprendem a caçar acompanhando seus maridos em expedições de caça, especialmente se são jovens e desincumbidas de filhos pequenos. Muitas mulheres Piro parecem de fato apreciar essas escapadas só com seus maridos para a floresta, liberando-se do circuito diário das previsíveis tarefas femininas e indo para a excitante variedade da floresta. Pela caça, as mulheres Piro são capazes de acessar e apreciar alguns dos aspectos da experiência masculina.

As expedições de caça de um casal Piro não constituem um mundo social completo, porque as relações sociais de que seu casamento é feito permanecem na aldeia. Para desenvolver um nomadismo plenamente

social, o casal Piro teria que convencer todos os seus parentes a acompanhá-los. Isso requer a quebra da ligação da vida social coletiva a "permanecer em um lugar". O valor de "viver bem" teria que mudar, passando do valor de uma vida permanente em aldeias para o de movimento. *Gwashata*, "permanecer em um lugar", teria que dar lugar à valorização do "movimentar-se continuamente". Dadas as circunstâncias históricas adequadas, posso imaginar essa dramática transformação ocorrendo. Tais circunstâncias históricas seriam, penso, aquelas que experimentaram os Mashco.

Tais mudanças são mais fáceis e desejáveis para algumas pessoas do que para outras: a caminhada perpétua pela floresta é mais fácil para os jovens e desincumbidos do que para os velhos e as mulheres com filhos pequenos. A mudança para o nomadismo é uma mudança coletiva aos valores de homens jovens e suas jovens esposas, e pode ser interpretada como um processo de coletivização de um modo de ser especificamente *masculino*, aquele do caçador. Ela leva, sem dúvida, a transformações dramáticas na vida dos Mashco, muitas das quais são provavelmente bastante indesejáveis para muitos deles; mas foi, sugiro, uma possibilidade imanente em suas vidas sociais antes da violência da indústria da borracha, sendo, portanto, uma rota significativa e potencial rumo à sobrevivência.

Talvez meu argumento seja confirmado pela singularidade da ocasião em que as três mulheres no Manu se dispuseram a aceitar o contato pacífico com estrangeiros. Seu permanente desligamento do resto do grupo de Pinquén foi quase certamente causado por brigas. Um dos meus informantes, que conheceu essas mulheres, descreveu uma delas como *seprolo*, ou seja, *"louca, sem limites, fora de controle, sexualmente promíscua"*. Mulheres classificadas como *seprolo* no Bajo Urubamba são foco de sérias brigas entre outras mulheres e são forçadas a "viver por aí" até que tenham filhos com idade suficiente para as defender. Algo simi-

lar pode ter ocorrido com a mulher Mashco mais jovem. As outras duas mulheres, sua mãe e irmã mais velha, podem ter ido ao curso principal do Manu para protegê-la, ao se aproximarem desses outros, os estrangeiros, que seus parentes tão cuidadosamente evitam.

Sabemos por que essas mulheres aceitaram o contato, pois MacQuarrie registra que:

> Finalmente, em 1979, a mais nova das mulheres se aventurou até a praia justamente quando um barco com funcionários do parque passava. Os guardas rapidamente aportaram o barco e viram surpresos que a mulher começou a fazer gestos inconfundíveis de querer fogo. (MacQuarrie & Bärtschi, 1998)

Agora, não consigo imaginar o que esses "gestos inconfundíveis de querer fogo" podem ser. Penso que o que aconteceu foi que ela lhes disse *chichi*, fogo. Essa palavra é comum ao Piro e às línguas Pano locais, e seria reconhecível por qualquer um que tenha mesmo que uma fugaz familiaridade com as línguas indígenas locais, tal como a que os guardas do parque provavelmente têm.

Por que essas mulheres estavam sem fogo? Suspeito que seja porque fazer fogo é um conhecimento masculino para os Mashco. Parece-me muito improvável que elas não saibam como fazer fogo, já que devem ter crescido vendo as pessoas fazendo. Parece-me muito mais provável que elas considerem o fogo como um atributo masculino, e que viver sem fogo fosse uma consequência de sua condição de viver sem homens. Quando decidiram encontrar homens, foi fogo o que primeiro pediram. E esses novos homens, os guardas florestais, lhes deram uma caixa de fósforos, mostraram-lhes como usá-los e as deixaram em paz mais uma vez.

Conclusão

Como conclusão, quero reiterar brevemente um ponto sobre a natureza do conhecimento antropológico. Meu argumento aqui poderia muito apropriadamente ser descrito como especulativo, no sentido de que não está fundamentado em um conhecimento etnográfico genuíno. Afinal, eu nunca encontrei uma pessoa Mashco e muito menos tive com eles aquela longa conversa que é a observação participante, a base do conhecimento etnográfico. Como sabemos, todo conhecimento etnográfico tem uma dimensão política e, talvez ainda mais importante, ética. No caso dos Mashco, um conhecimento etnográfico genuíno baseado em observação participante requereria uma série de circunstâncias históricas e eventos que, como espero ter demonstrado, poderiam ser francamente indesejados por eles. Com a exceção das três mulheres do Manu, parece claro que os Mashco não gostariam de ser amolados por formas indesejáveis de relações sociais. Especular não é saber, mas, em algumas circunstâncias, o primeiro é infinitamente preferível ao segundo.

Notas

* Agradecimentos: O presente relato foi originalmente escrito para Lev Michael e Conrad Feather, e agradeço-lhes por seu auxílio e comentários. Luisa Elvira Belaunde forneceu novas informações e também comentários, e agradeço ainda aqueles que ouviram a versões anteriores na Universidade de St Andrews, no Museu Nacional e na Universidade de São Paulo por seus comentários. Minha pesquisa de campo no Bajo Urubamba entre 1980 e 2001 foi financiada pelo Social Science Research Council, pelo British Museum, pela Nuffield Foundation, pela British Academy e pela London School of Economics.

[1] Os Mashco e seu isolamento voluntário levantam uma questão e um problema em um contexto político contemporâneo que não discuto aqui, por falta tanto de espaço quanto de conhecimento especializado. Aqueles que estiverem interessados nesse contexto podem encontrar informações relevantes digitando as palavras Mashco, Mashco-Piro e Masco em um sistema de busca da Internet.

Bibliografia

ALVAREZ, Ricardo

1959 "Galería de Piros ilustres: Manuel Saavedra", *Misiones Dominicanas*, vol. 40: 41-52.

s.d. "¿Aislados? Excluidos?", in Centro de Estudios Sociales Sepahua. Disponível em: http://www.cess1.org/e_aislados.htm. Acesso em 24 set. 2011.

BALÉE, William L.,

1994 *Footprints of the Forest: Ka'apor ethnobotany, the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*, New York, Columbia University Press.

BARRIALES, J.

S/d. *Apatkone*, Vitoria, Heraclio Fournier.

BIEDMA, Manuel

1981 *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, introduction y annotations de Antonino Tibesar, Lima, Milla Bastres.

BLOCH, Maurice

1977 "The Past and the Present in the Present", *MAN* , vol. 12: 278-92

DOLE, Gertrude E.

1998 "Los Amahuaca", in SANTOS, Fernando & BARCLAY, Frederica (eds.), *Guía etnogáfica de la Alto Amazônia* – vol. 3: Cashinahua, Amahuaca, Shipibo-Conibo. Panama, Smithsonian Tropical Research Institute; Quito, Abya-Yala.

FARABEE, William Curtis
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge Mass., Harvard University Press, vol. 10.

FEATHER, Conrad
2010 *Elastic Selves and Fluid Cosmologies: Nahua Resilience in a Changing World*, St Andrews, doctoral thesis, University of St Andrews.

GOW, Peter
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford, Oxford University Press.

GRAY, Andrew
1999 *The Arakmbut of Amazonian Peru* – vol. 1: Mythology, Spirituality and History in an Amazonian community, Oxford, Berghahn Books.

HUGH-JONES, Stephen
1992 "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities; business and barter in northwest Amazonia", in HUMPHREY, Caroline & HUGH-JONES, Stephen (eds.), *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.

LEITE PITMAN, R.; PITMAN, N. & ALVAREZ, P. (eds.)
2003 *Alto Purús: biodiversidad, conservación y manejo*, Lima, Center for Tropical Conservation.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1976[1942] "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul", in SCHADEN, Egon (ed.), *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.

LORIOT, James; LAURIAULT, Erwin & DAY, Dwight (comps.)
1993 *Diccionario shipibo: castellano*, Lima, Ministerio de Educación; Instituto Lingüístico de Verano, Serie Lingüística Peruana 31.

LYON, Patricia J.
1975 "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Rio Madre de Dios", in INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, *Proceedings…*, vol. 39(5):185-207.

MacQUARRIE, Kim & André BÄRTSCHI
1998 *Peru's Amazonian Eden: Manú, National Park and Biosphere Reserve*, Barcelona, Francis O. Patthey y Hijos.

MATTESON, Esther
1954 "The Piro of the Urubamba", *Kroeber Anthropological Society Papers* 10: 25-99.
1965 *The Piro (Arawakan) Language*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

NIES, Joyce (comp.)
1986 *Diccionario Piro (Tokanchi gikshijikowaka-steno)*, Yarinacocha, Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, Serie Lingüística Peruana 22.

PARKER, Stephen G. (comp).
1995 *Datos de la lengua iñapari,* Yarinacocha, Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, Documento de Trabajo 27.

REYNA, E.
1942 *Fitzcarrald, el Rey del Caucho*, Lima, P. Barrantes Castro.

RIBEIRO, Darcy & WISE, Mary Ruth
1978 "Los grupos étnicos de la amazonía peruana", *Comunidades y Culturas Peruanas*, Lima, Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, vol. 13.

TOWNSLEY, Graham
1994 "Yaminahua", in SANTOS, F. & BARCLAY, F. (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Quito, Flacso/Ifea, vol. 2, pp. 239-358.

TURNER, Terence S.
1979 "The Ge and Bororo societies as dialectical systems: a general model", in MAYBURY-LEWIS, David (ed.), *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

VALDEZ LOZANO, Zacarías
1942 *La exploración del Río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald*, Iquitos, Reategui.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

ABSTRACT: The paper attempts to give an ethnographic account of the meaning of voluntary isolation for the Mashco people of Peruvian Amazonia. The very nature of voluntary isolation rules out ethnographic research based on participant observation. In the absence of that kind of research, the paper explores what is known about these people through written sources, and especially through what is known ethnographically of their neighbours and relatives, the Piro (Yine) people. Particular attention is paid to what being "left alone" might mean to Mashco people, and to the history and probable significance of their continued use of stone axes and their abandonment of agriculture.

KEY-WORDS: Mashco, Piro (Yine), Peruvian Amazonia, voluntary isolation, politics and history.

Recebido em março de 2011. Aceito em junho de 2011.